

מיכאל מאיר

יהדות בתוך המודרניות

חיבורים על ההיסטוריה והדת היהודית



ארון ספרים יהודי

BM
190
.M4912
2006

Michael A. Meyer
Judaism Within Modernity
Essays on Jewish History and Religion

תרגום מאנגלית
עפר קוקר

עורך:
אברהם שפירא

עיצוב העטיפה: דורית שרפשטיין
בעטיפה: (קטע) Max Beckmann, Synagogue, 1919 photo:
Blauel/Gnamm – ARTOTHEK
Stadel Museum Frankfurt am Main

הספר רואה אור בסיוע
המכון על שם ליאו בק, ירושלים



©
הוצאת ספרים עם עובד בע"מ, תל אביב
נסדר בע.נ.ע. בע"מ ראשון לציון
נדפס בתשס"ז ברפוס טופ פרינט תל אביב
Am Oved Publishers Ltd. Tel Aviv 2006
Printed in Israel • ISBN 965-13-1845-7

תוכן העניינים

7	פתח דבר
א. הרהורים על ההיסטוריוגרפיה היהודית	
15	פרק 1: היכן מתחילה העת המודרנית בהיסטוריה היהודית?
17	פרק 2: הרהורים על מודרניזציה יהודית
28	פרק 3: צמיחת ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית: מניעים ונושאים מרכזיים
39	פרק 4: ההיסטוריונים היינריך גרץ והיינריך פון טרייטשקה: דימויי היהודי המודרני שלהם (השוואה)
58	פרק 5: יהודים כיהודים לעומת יהודים כגרמנים: שתי פרספקטיבות היסטוריות
69	פרק 6: שאלת הרציפות בהיסטוריה היהודית
79	פרק 7: היסטוריה יהודית והיסטוריה ישראלית: בעיית ההבחנה ביניהן
88	
ב. יהודי גרמניה	
99	פרק 8: פרספקטיבות להיסטוריה של יהודי גרמניה
101	פרק 9: "מקרא או רוח?": שאלת ההתגלות במחשבה היהודית-גרמנית של המאה התשע-עשרה
113	פרק 10: בין מחקר יהודי וזהות יהודית בגרמניה המודרנית
127	פרק 11: לחץ פוליטי גרמני והתגובה הדתית היהודית במאה התשע-עשרה
143	פרק 12: "לגמרי בהתאם לנוהג המקובל"? חייה הרוחניים של יהדות ברלין בעקבות הצו של 1823
165	פרק 13: המנהיגות הפוליטית היהודית בגרמניה הנאצית
179	פרק 14: פילוסופיה דתית לעת צרה
201	

בין מחקר יהודי וזהות יהודית בגרמניה המודרנית

תולדות מחקר היהדות המודרני וגיבוש צורות שונות של זהות יהודית מודרנית הנם מושאי מחקר פופולריים, אך בדרך כלל עסקו בהם בנפרד.¹ רק מחקרים מעטים דנו ביחסים שהיו ביניהם, וזאת, רק בהקשרה של תקופה קצרה יחסית. עד כה הם טרם זכו להיבחן באופן מקיף יותר. מתבקש לברר מה היו היחסים בין שני יסודות אלה של ההיסטוריה היהודית המודרנית במהלך פרק זמן ארוך דיו, כדי לאפשר לתפוס את השינויים שחלו בהם. מסה זו בוחנת את השאלה על ידי התמקדות בהתפתחות מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums) בגרמניה מראשיתו בתחילת המאה התשע-עשרה ועד ערב השואה. כפי שיתברר, מחקר היהדות המודרני נתפס לחלופין כמערער את זהות היהודית, כמתעלם ממנה, או כמחיה אותה. מעבר לכך, לא רק יהודים תפסו את משמעותם מרחיקת הלכת של היחסים ביניהם; גם נוצרים הכינו זאת, והגיבו בהתאם. התחקות אחר היחסים בין מחקר היהדות לבין זהות היהודית פירושה אפוא יצירת נקודת ראות משמעותית המאפשרת להשקיף הן על ההיסטוריה החיצונית והן על זו הפנימית של היהודים בגרמניה המודרנית.

מקורם של שני הרעיונות שנעסוק בהם כאן הוא מודרני. זהות, במובן הפסיכולוגי הרלוונטי לנושא שבו ענייננו, נעשתה כלי ניתוח פופולרי רק בדור הנוכחי, וזאת במידה רבה הודות לעבודתו התיאורטית של אריק אריקסון (Erikson). מחקרים שעסקו בזהות אישית וקיבוצית נפוצו בתקופה בה משבר ובלבול פקדו את ההתפתחות האישית והקשו על הגדרתן העצמית של קבוצות. אך עבור היהודים, שאלת זהות לא המתינה למאה העשרים. הם היו חייבים להתמודד אתה ביוצאם מן הגטו הפיסי והרוחני אל תוך סביבה לא-יהודית ששררו בה רגשות מעורבים מאוד לגבי קליטתם בה. חברה זו תבעה מהם בדרכים שונות לשנות את זהות שאפיינה אותם בעבר. עד כה, כל עוד פניהם היו פנימה — הן בשל לחץ מרחיק מן החוץ והן בשל הערך העצמי הגבוה שהם ייחסו לעצמם, ושהיה דתי ביסודו — לא היו היהודים צריכים להציב גבולות ליהודיותם. לא היה בזהותם דבר בלתי יהודי. רק כשהם החלו לחוש גם כאירופים או כגרמנים בד בבד עם היותם יהודים נעשתה זהות היהודית לבעייתית. ברור ומוסכם שהמחקר המדעי תפס מקום בעולמם של יהודי אירופה רק

מנדלסון טען שהיהדות, כשמשכיבים אותה כראוי, אינה מתנגשת עם עיקרי הנאורות, ושלמעשה היא יותר רציונלית וטובלנית באמונותיה מן הנצרות. לכן, הוא גרס, מחויבות לאיריאליזם של הנאורות לא היתה צריכה לפגום בנאמנות ליהדות. אך מנדלסון, כמו רוב אנשי ההשכלה, לא חשב במושגים היסטוריים. רק שני דורות לאחר מכן, כאשר את מקום הרציונליות תפסה תודעה היסטורית כמפתח להבנת המציאות האנושית, נדיה המחקר ההיסטורי המדעי, ולא יישוב היהדות עם התבונה, המשימה המכריעה עבור אלה שהיפשו דרך להצדיק את המתרת הקיום היהודי בעולם המודרני.

קבוצת הצעירים שייסדה את *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* (האגודה לתרבות ולמדע של היהודים) ב-1819 היתה משוכנעת שהמדע, כמוכנו הרחב, היה המאפיין האינטלקטואלי העיקרי של התקופה המודרנית. כדי לשרוד בסביבה זו, מן ההכרח היה שהזהות היהודית תעלה בקנה אחד עם המדע. מן ההכרח היה להחיל את יסודות המחקר הביקורתי שנלמדו באוניברסיטאות הגרמניות, שכמה מחברי הקבוצה למדו בהן באותה עת, על המקורות היהודיים. אחת התוצאות של הדבר תהיה הכרה ברורה יותר בכך שהזהות השתנתה במהלך הזמנים: בצורות העשונות נחשב הכרזת הקדמוני שלה מתחת לשכבות שנוספו בשלבם מאוחרים יותר. הפלת הסמכות הרכונית והופעת רפורמה דתית תהיינה תוצאה הכרחית וחשובה של החלת המדע על היהדות. כפי שניסח זאת עמונואל ווהלוויל (Wohlwill) במאמר הפותח ל-*Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* בעריכת לאופולד צונץ ב-1822: "הגישה המדעית החופשית יותר פורצת לעצמה נתיב בסדר מוכר העשבים השונים של הטקסיות, אשר צמח באורח מכוני ומבלי דעת במשך אלפי שנות הרגל — והיא תופסת את אותו רעיון שנוב שעדיין נמצא עמוק פנימה באותה בהירות בה הוא התגלה בעבר".⁴ כך גם האמינו שהאמנציפציה הפוליטית של היהודים בגרמניה, שנכלמה בתקופת הריאקציה שבאה בעקבות תבוסת נפוליאון, תשוב ותקבל תנופה ממחקר אוניקטיבי על היהודים. אולם אף על פי שהכריז "האגודה" שקיל היטב את הדברים שנראו להם, אם כן, כהשכלות מיטיבות שתהיינה למחקר היהדות החדש על החיים היהודיים, מעל לכל הם שאפו להראות שהמדע והיהדות אינם בלתי מתיישבים מבחינה אינטלקטואלית — מטרה שהוכיחה את מאמצי המוקדמים יותר של מנדלסון ליישב את היהדות עם הרציונליזם.

מטרתה המיידית של "האגודה" היתה לרומם את היהדות לדרגת מדע אשר היתה, לפי ווהלוויל, "המקום בו עמדו החיים האירופיים". רק ברמה זו יכולה היתה היהדות לשרוד בעולם המודרני. אולם המדע היה בראש ובראשונה ביקורת. שימוש בכלי פירושו היה ערעור אחדותה וקדושתה של המסורת היהודית. השלב הראשון שלו בהכרח היה שלב של הריסה. רק לאחר קריסת הכניין,

בתקופה המודרנית, למרות העובדה שהיו לו יסודות מקבילים ביהדות המסורתית. כמוכן שהיהודים תמיד כיבדו והעריכו את המלומדים שביניהם. אף כימי הביניים אפיין אותם השיעור יוצא הדופן של הגברים היהודים אשר ידעו קרוא וכתוב. אך ישנו הכדל עצום בין לימוד, תלמוד תורה (או *Jesmen*, ביידיש וברמנטי) מחד גיסא, לבין מדע היהדות מאידך גיסא. לימוד המקורות הקאנוניים הוא מצווה דתית בהירות — לכוון ולהבין את רצון האל המדבר באמצעות הטקסט של ברורה ומנוגדת — לכן, קודשת בית המדרש, כפי שקבע הרמב"ם במאה השתים-התורה והתלמוד. אך, של בית הכנסת.³ את האמת תפסו כשוכנת בטקסט עשיר, עולה אפילו על זו של בית הכנסת.³ את האמת תפסו כשוכנת בטקסט עצמו ולא בשלבו או בשיטותיו של המלומד. המדע המודרני, לעומת זאת, הכניס למחקר היהודי יסוד ביקורתי שמקורו לא היה במסורת היהודית. הוא הפריד את ההווה מן העבר והציג את רעיון ההתפתחות. במידות שונות הוא גם חילץ את מה שקודם לכן נתפס כמקודש מכל וכל. אין זה מפתיע שעד מהרה נתפס מדע היהדות כאיום חמור על אמונתם של היהודים המסורתיים ביותר, איום שנגע לעצם דתותם כיהודים דתיים.

עבור יהודים אחרים, שהיו פתוחים יותר לעולם האינטלקטואלי של המאה התשע-עשרה, החלה המחקר המדעי על היהדות בצורת מחקר היסטורי ביקורתי נעשתה אמצעי חינוכי להכשחת שרידותה מחוץ לגוש. יהודים אלה האמינו שכבחתו של מדע היהדות לשחרור אותם מן הדרכים הישנות ולפתוח נתיבים חדשים המתאימים יותר למודרניות. כשעה שהוא יתיר את הקשרים הישנים, הוא יקשור קשרים חדשים. אך אפילו בקרב יהודים לא-אורתודוקסים עלו ספקות בקשר למדע היהדות והתעוררו מחלוקות בנוגע להשאלותיו על הזהות היהודית. עם תחילת המאה העשרים כבר היה מדע היהדות מושא לכיקורל לא רק מצד יהודים אורתודוקסים אלא גם מצד מנהיגים מן החוקרים עצמם — מצד תומכי התחייה הדתית ומצדם של צעירים, חוקרים נוצרים, למעט כמה יוצאי דופן, התייחסו למדע היהדות מראשיתו כחשדנות, או ניסו להשתמש בו במטרה להחליש את הזהות היהודית. החסיים בין מחקר היהדות לבין הזהות היהודית היו אפוא מורכבים ורוב פנים.

כאשר מתמקדים במדע היהדות חשוב לזכור שהמקפיה הראשונה על זהותם הבלתי מופיעת של היהודים הקדם-מודרניים באה למעשה מצד ההשכלה, התגובה היהודית לנאורות הגרמנית (*Aufklärung*). בדרור של משה מנדלסון (1729-1786) נאלצו היהודים שאימצו את החרכות הסוככת במידה הרבה ביותר להכיר בכך שאורח חייהם המסורתי התנגש עם שאיפיותיהם להתקבל ולחשוש ככני בית הכנסת הגויים. חכרה זו היתה עתה פתוחה יותר לקבלם אל תוכה כיהודים — בתנאי שיוותרו על רוב קשרי הסולידריות שאיחדו אותם עד אז.

לנטישת האורתודוקסיה. ב-1862 הוא כתב על חוקרים ביקורתיים: "בכל זה הם אינם רואים אלא את ההצדקה שהם מקבלים בשמחה רכה מרי המחקר להתנתקות מן ההלכה היהודית, דבר שהם עוללו כבר מזמן לעצמם ולילדיהם".⁵ במילים אחרות, מדע היהדות היה עם משכך לייסורי מצפון. אן, במילים אריכות יותר: אפילו כשמדע היהדות רק העלה ספקות, מכלי להסיק מסקנות, התוצאה הייתה שהשפיע על הורים למנוע מילדיהם חינוך יהודי מסורתי. בכך שהיא השעה את המחויבות נקטעה המסירה מרור אחר. אן, אם לומר זאת אחרת, ררך המחקר החריש, בניגוד לישנה, לא השלימה את שמירת המצוות, אלא תפסה את מקומה. עבור כמה מן החוקרים הפכו מדעי היהדות ליסוד העיקרי של יהודיותם. קיום היהדות עצמה הפך אצלם למשני ללימוד על אודות היהדות מבעד לעדשתו הזרה של המדע. בעיני הריש, במקרה הטוב ביותר התוצאה הייתה זהות יהודית מתוכננת. החוקרים החרישים כבר לא אמרו תהלים; הם רק חקרו אותם.

הירש ותומכיו חששו בייחוד מודע היהדות בצורתו השמרנית ביותר, שכן אוקשה היה לאתר את השפעתו המזיקה. ב-1859, לדוגמה, פרסם זכריה פרגל את חיבורו *דריב המשנה*, מחקר חשוב על התנאים. אף על פי שהיא גילה כבר רב לחלוטין, פרגל אימץ את ההשקפה הנוצזת לפיה, למרות עמדתו הנוחצת והגלויה של התלמוד בעניין, במשנה היו חוקים שמקורם לא היה במעמד הר סיני אלא היו חידושים של התנאים עצמם. מקורות הראות האורתודוקסית, ספק כזה לגבי מעמדה ההתנגלותי של התורה שבעל פה אינו אלא קריאת תיגר על יסודותיה של היהדות המסורתית, דבר התורם, לפיכך, לשחיקת התודעה היהודית.⁶ מנקודת ראות אורתודוקסית, בית המדרש התיאולוגי היהודי לרבינום כברסלאן, שפרנקל עמד בראשו מאז הקמתו בשנת 1854, היה מקור זיהום מסוכן במיוחד עבור יהדות גרמניה. מוריו ותלמידיו הקפידו בדרך כלל על המצוות הרבניות לא פחות מאשר על אלה המפורשות בחומש. אך בנוכחותם לקבל ביקורת היסטורית של הטקסטים הרביניים הם יצרו פער, שלא יכול אלא להוסיף ולהתרחב, בין האמונה לבין קיום המצוות.⁷

אולם המחנה האורתודוקסי עצמו לא היה עשוי מקשה אחת, ומדע היהדות לא נדחה מראש על ידי כלל המלומדים האורתודוקסים. עזריאל הילדסהיים (Hildesheim), אשר ב-1873 נבחר לכהן המנהל הראשון של בית המדרש לרבינום ליהדות האורתודוקסית בברלין, האמין שהתורה המדעית יכולים להתקיים זה לצד זה. אף על פי שהילדסהיים ועמיתיו מעולם לא השילו ספק בכך שמקורן הן של התורה שבכתב והן של התורה שבעל פה כמעמד הר סיני, הם חיברו מאמרים היסטוריים מחקרניים, פוסמו מהדורות ביקורתיות והרכיבו ביבליוגרפיות. שותפו של הילדסהיים, דוד הופמן (Hoffmann) היה מוכן אף לצטט את חיבוריהם של חוקרים לא-אורתודוקסים ולהסכים עם הגורסים שצורת

שבנבה על יסודות שלא היו מסוגלים לתמוך בניחות ביקורת, ניתן יהיה להשתמש בכמה מן הלבינים של כרי לבנות מכנה חריש על יסודות איתנים יותר.

אולם בקרב יהודי גרמניה כלל לא שרדה הסכמה על כך שליהדות היה נתון מעין חריש שייבנה על ידי המדע. משהחלו הורעים שזרעה "האגודה" לבטח במחקרים ביקורתיים וכמוסדות מחקר במהלך המאה התשע-עשרה, היו מי שראו במדע היהדות כוח אשר מחזק את הזהות היהודית ועושה אותה לכוון שיהודים מודרניים יכולים לקיימה. אבל בעיני אחרים הוא היה כוח שצריך היה לבלום, והם חששו שלל רסן ניפץ המדע המשתולל את כל מה שהיה מקודש ליהודים.

בקצה אחד של הספקטרום ניצבו היהודים המודרניים שהפנמם המונבלת את המודרניות לא כללה את מדע היהדות כלל. יהודים גרמנים שהיו חסרי הניא-אורתודוקסיה של משוון רפאל הירש קידמו בברכה הן את ההתמנות לריות פטריטיים גרמנים והן את התרבות הספרותית שהציעו להם גרמניה ואירופה. אולם הם דחו בלהט כל ניסיון להחיל את כלי הביקורת ההיסטורית על המקורות שהיוו ית יסודותיה הדתיים של היהדות. ההתגלות שהכילו התורה והתלמוד נותרה מטבעה מעבר לתחום הניתוח הספרותי וההיסטורי: מעצם המדרת ונאופן שלא ניתן להכחישו היא הייתה דבר האל. הירש האמין שישנו מדע יהודי (jüdische Wissenschaft) לגיטימי, אך בהשתמשו באופן חיובי כמונה זה הוא לא התכוון להחליף אותם קריטריונים מדעיים שאחרים החילו על המקורות העתיקים של יוון ורומא על מקורות יהודיים. תחת זאת הוא התכוון למדע יהודי ייחודי שיהודים עסקו בו כמשך אלפי שנים; למעשה, מדע זה לא היה אלא המשך של תלמוד תורה.

אך הירש לא הסתפק בהגנה על מכצר המסורת. הוא הכריז מלחמה נגד המחקר המודרני ותקף את מסורותיו. הוא טען שאם מדע היהדות קיווה להציל את הזהות היהודית מידי כוחות ההישמעיות, הרי שהוא נכשל בשילון חרוץ. בעור של ימיר התורה (Judentum) היה משימתו היהודית של כל אחד (לפחות של הגברים היהודים), מדע היהדות היה בהכרח אליטיסטי. השפעתו הייתה מוגבלת למעטים שעסקו בו ולחוג הרחב רק מעט יותר של קוראי מחקריהם. המחקר היהודי האמיתי, טען הירש, היה מדע חיים (Wissenschaft des Lebens) אשר לימד יהודים מסורתיים כיצד לנהל את חייהם, ואשר היה גם מדע היהודים שהמחקר המודרני עשוי ללממש — מתן צורה חדשה לרעיונות הישנים — הוא לא הצליח או סירב לעשות, וכמקום זאת הוא השיל ספק בתפיסות הדתיות עצמן ובכך ערער את האמונה היהודית, שהגה הכסיס היחיד לזהות היהודית. השפעתו המזיקה ביותר של מדע היהדות, לפי הירש, הייתה מתן חלטיסטיציה

שלעצמתו הוא מעולם לא חרג מגבולות המחקר ההיסטורי הבילתי מוטת, הוא תודה בגלוי שבשונה מרוב החוקרים האחרים, "לי תמיד היה חשוב להקפיד ביסודיות את גריצן וליהדותן ולגזור ממנו מסקנות לטובת הפרוממה"¹⁴ בעיני גייגר, מדע היהדות חשף את גמישותה ההיסטורית של היהדות ולכן את האפשרות לעצבה מחדש פעם נוספת באופן שיאפשר לקיים את ההזות היהודית בעולם המודרני.¹⁵ ההצדקה הדתית למדע היהדות, שהתמקדה באופן גלוי בהזות, ושהיתה משותפת לפרנקל ולגייגר — על אף השוני ביץ הדרכים בהן הם תפסו אותה — נעדרת כמעט לחלוטין מכתביו המאוחרים יותר של לאופולד צונץ, שהיה אליזבט זונקלר הכותבת ביותר במאה התשע-עשרה. לאחר איכוב מוקדמת מן הפרוממה הדתית וניסיון קצר וכושל לשמש רב עבור החלק המתקדם בקהילה היהודית של פראג, הלך צונץ ונסוג אל חיקו של מדע היהדות כאל מעיץ מקלט מן ההזות. הוא הסתייג מן השימוש במחקר היהדות לקידום תפיסות דתיות מסוימות, על ידי יהודים בעל ידי נוצרים. בשנת 1845 הוא כתב בהיכרות מן התאולוגים ולרומם את עצמו לדוגה של הבנה היסטורית.¹⁶ המחקר היהודי היה עבור צונץ למטרה בפני עצמה: הזות חוקר יהדות היה עבורו הדרך להיות יהודי. עם חלוף השנים הלך וגבר עיסוקו בעבר היהודי כמעט עד כדי התעלמות מן המתרחש בקרב היהודים בזמנו. הוא חדל לקרוא עיתונים יהודיים. הוא הכיר היטב את יצירתו של המשורר היהודי איש ימי הביניים, הקליר, אך לא היטיב להכיר את שירתו של המשורר העברי הנודע של התקופה, י"ל גורדון.¹⁷ משאלתו העזה ביותר היתה לראות את מדע היהדות זוכה למקום באוניברסיטה גרמנית, שם יוכלו לפרוה בחופשיות, בלא להזות מושפע ממטרותיהם הפתלתיות של רבנים וש"ל בתי מדרש.

מוריצ שטיינשניידר (Steinschneider), תלמידו יוצא הדופן בידענותו של צונץ, הודיע לכת עזר יותר בהפרדת המחקר היהודי מן הזות היהודית. שטיינשניידר היה פוענחן להראות במחקרו את השפעתם התרבותית של היהודים בארצות מוסלמיות במהלך ימי הביניים על ידי חשיפתן מהדש של יצירותיהם שגבתו כחזק מכבר. שטיינשניידר לא ביקש להשיג מטרה יהודית פנימית. מטרתו היתה לעורר הכרה בתרומתה של היהדות לתרבות המערב בקרב קהילת החוקרים.¹⁸ עבורותיו, שהתרככו מנתונים נכשים, חסרו כל דמיון היסטורי, והיו כמעט בלתי קריאות. אולם שטיינשניידר בליהן התגאה בהיותן בלתי מגטיביסטיה, הוא ונטולות כל הטיה רגשית. בתקופה של היסטוריוגרפיה פוזיטיביסטיה, הוא ייחס ערך רב לאידיאל האוניברסיטאי, למחקר שהחזיר שיינו נדע בשקלולים הקשורים להזות. הוא סירב להצטרף לסגל החוראה של בית מדרש לרבנים כלשהו או להיות חבר באגודנים מחקריים יהודיים. בעיניו, כמו בעיני צונץ, מחקר היהדות בסביבה יהודית שהורה פירושו יצירת גטו אינטלקטואלי חדש.¹⁹

המינה, אם כי לא תוכן חוקיה, נקבעה על ידי התנאים עצמם. הסמינר הרבני האורתודוקסי אפשר אפוא ליסוד זר ליהדות להשתלב בהכשרה הרבנית. סגל החוראה שלו, שמשום כך משך אליו בקורות רבה מצד הוריש, ייצג את העמדה הליברלית ביותר באורתודוקסיה הגרמנית.⁸

מדע היהדות קנה לו אחיזה איתנה יותר בסמינר התאולוגי היהודי בכרסלאן פרנקל עצמו עשה הומניזציה של ספרות התלמוד בעזר עמיתו, ההיסטוריון היינריך גריין, הכניס ביד חופשית תיקונים בפסקי תהלים. אולם פרנקל קבע את הגבול בבקורות החומש. חומש חומשי התורה נותרו מחוץ להישג ידו של המדע. הם תפסו כגריצן של התגלות אלהית ישירה שפרנקל לא היה מוכן שיפורדק למקורות שונים. בבירור מן האווירה הפתוחה יותר של האוניברסיטה היהודית שדה ישפר את מעמדו ויחזק את היהדות. אך הם סרנו בפניו את קודש האמינו שזה ישפר את מעמדו ויחזק את היהדות. אך הם סרנו בפניו את קודש הקודשים, שאותו, הם האמינו, אסור היה לחלל. הסמינר העסיק כמוריו רק אנשים שהסכימו באופן בסיסי עם תפיסת היהדות של פרנקל, והתקנון שלו קבע שמוחה הנושש את עמדת היהדות הפוזיטיביסטיה-היסטורית או "מלמד באופן המסכן את ההשקפה המוזכרת לעיל"¹⁰ יפטר ללא פיצויים.¹⁰ פרנקל היה משובח במחקר ללא אמונה יופיל בגרמניה, כפי שהוביל כאלכסנדרה העתיקה, לאובדן מלא של ההזות היהודית.¹¹

אולם פרנקל גם האמין שהמדע, בשימושו הראוי, היה חיוני בהחלט להישרדות היהדות, מפני שבכוחו היה לחשוף את חייהם הפנימיים של היהודים, את פעילותם הרוחנית במשך הדורות, וכך לגשר ביץ העבר לביץ ההזות. הוא כתב שללא מחקר לא תהיה כלל יהדות, שכן "עם היעלמות אהבת המחקר שלה, היא הולכת ושוקעת".¹² אין זה מפתיע שכתביו של פרנקל עצמו, והכתבים שפורסמו בכתב העת הנודע *Montschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* הפנימית והדתית של היהודים, במיוחד כפי שהם מתגלים בספרות הרבנית — לתחם מחקר שהגיש את היסודות אשר ייחדו את היהודים וסיפקו את הבסיס לנכדלותם הדתית הנמשכת בגרמניה.¹³

בהתרככו בהיסטוריה הדתית הלך פרנקל הקונסרבטיבי בעקבות אברהם גייגר, מנהיגיה החשוב ביותר של תנועת הרפורמה בגרמניה ואחד החשובים מבין חוקרי היהדות המודרניים. כמו פרנקל, גייגר ראה בעצמו תיאולוג ותפס את תפקידו של מדע היהדות כתיאולוגי בעיקרו. גם המחקר שלו ביקש להשפח את יצירתיותם הדתית של היהודים, לשקם את התלמיד המעוות של הפרושים המוצגת בכרית החדשה, וליצור בסיס מגוון יותר לזות הדתית היהודית.

גייגר היה שונה מפרנקל בכוננותו להחיל את מדע היהדות על כל השקסטים היהודיים, אפילו על החומש, וכך שגייס אותו לטובת הרפורמה בדת. אף על פי

ולדוויג ברנה. גרץ אכן כתב את חיבורו ההיסטורי במטרה לנטוע הזדהות עמוקה יותר בלב קוראיו היהודים, בדיוק כשם שההיסטוריה הגרמנית של טרייטשקיה נועדה לעורר נאמנות גרמנית מוגברת. אף על פי שההיסטוריוגרפיה הרומנטית של שנים הרבה דומה מאוד ברוחה, גרץ לא היה יכול להגן על דעותיו ביצילות בפני הפרופסור הבריטני, ואפילו יהודים פנו נגדו בשל השוכנינות היהודי שיוחס לו.²⁴

היכן שלא בוטאה או הדהדה אנטישמיות בקרב חוקרי היהדות הנוצרים תפסה את מקומה מיסיונריות. הדמן שטראק (Stack), פרופסור לשונות המזרח באוניברסיטה של ברלין, היה ירידו ליהודים והגן עליהם מפני עלילות דם. אך כשהקים את ה־Judaicum Institution באוניברסיטה זו בשנת 1883, מטרתו הייתה לא רק לקדם את המחקר אלא גם להעביר יהודים לחיק הנצרות. בהרצאה שנשא בשנת 1906 ניסה שטראק להשוף את הכסיס לנאמנות היהודים לדתם, במטרה להקל את ערעורו.²⁵ ה־Judaicum Institution שייסד פריץ רליטש באוניברסיטה של לייפציג שלוש שנים קודם לכן שירת מטרת דומת.

יהודים שלמדו באוניברסיטאות גרמניות מצאו אפוא את דתם מיוצגת על ידי אנשימים או על ידי מיסיונרים. האוניברסיטה הגרמנית הייתה מוכנה לפעול להחלשת הזהות היהודית, אך בשום פנים לא לתמוך בה. התקווה לעזור את הכרת הממסד האקדמי הגרמני כהוורים שעסקו במדע היהדות נכזבה פעם אחר פעם במהלך המאה התשע-עשרה ובחחלת המאה העשרים. רק מדי פעם הורשה חוקר יהודי ללמד קורס או שניים, וזאת בלי להננות ממעמד של מורה מן המניין.²⁶

כתחילת המאה העשרים כבר היה מדע היהדות בגרמניה בשקיעה ברורה. גדולי חוקריו לא היו עוד בני החיים. מייצגיו נותרו מחוץ לאוניברסיטאות והקשר בינו לבין הזרות היהודית הלך ונחלש. חוקרים יהודים העתיקו על פי רוב את הדגם של צונץ ושיטיינשניידר. הם התרכזו כפרטי הפרטים במקום בחקר הרעיונות והתפיסות הגדולים יותר. את מקום המאמצים המקוריים לגלות את רוחם הפנימיים של היהודים תפסה אוכסיה לגילי עובדות חדשות. בהשקפתו על התפתחות מדע היהדות כתב לדוויג פיליפסון כבר ב־1879: "אם נחזו על התפתחות מדע מהלך התפתחותו עד להווה, יהיה עלינו להזדהות שהוא הפך מקרוב יותר את מהלך התפתחותו עד להווה, ושמחקר היסטורי זה, בתורו, נהיה למעשה למחקר היסטורי גרידא, ושמחקר היסטורי זה, בתורו, נהיה מיקרוסקופי."²⁷ היתה תחושה שמדע היהדות מתעניין באילן בגדים עשוי היה רש"י ללבוש יותר מאשר בכתיבו.

מפעלו של היינריך גרץ היה יוצא דופן. סגנונו הפופולרי היווה עבורו כרטיס כניסה לאלפי בתים יהודיים, וכזכות תרגומיו הוא זכה להשפעה ככל רחבי תעולם היהודי.²⁸ על אף ליקויי המתודולוגיים העדר האובייקטיביות שלו,

כרם, הממסד האקדמי הגרמני סירב להעניק למחקר היהדות מעמד של דיסציפלינה מוכרת ולא אפשר לו להתפשט ממוסדות המחקר היהודיים לתחומה הציבורי לגמרי של האוניברסיטה. המלומדים הגרמנים שעסקו באותם מושאי מחקר נקטו דרך שלא הייתה יכולה אלא לגרום ליהודים שלא לרצות להזהות עם המסורת שלהם. הרגשות המעורבים שהיו ביחס למחקר הביקורתי בתוך היהדות הפכו אפוא למסוכנים יותר על ידי פסק הדין השלילי שפסקו חוקרים לא-יהודים מוכיזים על היהדות.

הן צונץ והן שטיינשניידר השתוקקו למשרת הוראה באוניברסיטה גרמנית. צונץ חזר ותבע מן הממשל הפרוסי ליצור משרה כזו, אך מאמציו עלו בתוהו. תקוותיו התחזקו במיוחד בשנת 1848, שעורדה בו את האמונה שזרחה הליברלית שהפכה-לשלטת תאפשר זאת. אולם התשובה שהוא קיבל השתמשה במצב הפוליטי החדש שנוצר כטיעון נגד יצירת משרה כזו: "משרת הוראה שתיווצר מתוך מיניע נסתר של תמיכה בהגף היהודי ובהזיקו, עם נבדלותו וחוקיו ומנהגיו המעוררים ניכור, תסתור את מטרתה של החירות החדשה המשווה נקודות שוני עקשות. פרישה יהיה ויתור מיוחד ליהודים וניצול לרעה של האוניברסיטה."²⁹ במילים אחרות, אסור היה להרשות את הכנסתו של מדע היהדות לאוניברסיטה של ברלין פן נוכחותו שם תשרת את הנצחית של הזהות היהודית הנבדלת בגרמניה. לצונץ לא נותרה ברירה אלא להישאר Privatlehrer, חוקר שעליו לעבוד מטעם עצמו.³⁰

מובן שהאוניברסיטאות הגרמניות לא היו יכולות להעלים לגמרי מלימודי היהדות. לעברית ולכרית הישנה היה מעמד איתן כפקולטות לתאולוגיה, ובמאה התשע-עשרה גם גברה ההתעניינות בספרות העברית מן התקופות שלאחר תקופת מקרא. אולם חוקרים שעסקו בספרות של היהודים, כגון ויליאם ולהאוזן (Wellhausen) ופרידריך דליטש (Delitzsch) הוציאו שם רע למושאי מחקרם – ולעיתים גם לחוקרי היהדות שמחוץ לאוניברסיטאות, שלמדנותם עלתה על שלהם.³¹ המרושע מביין מלומדים אלה היה פאול דה לגארד (de Lagarde) המרוחק האנטישמי מאוניברסיטת גטינגן. אף על פי שהוא ותלמידיו נאלצו להרבות בהסתמכותם על חיבוריהם של חוקרים יהודים, הם תקפו אותם בסענה שהערך שהם ייחסו למושאי מחקרם היה מופרך. צונץ שימש משרה מיוחדת לאיס שלהם. לפי דה לגארד, הוא וחוקרים יהודים אחרים תבעו "הרצעה לדברים שכמו השייה היהודית של ימי הביניים שצונץ תרגם ממנה, וכמו התרגום של צונץ עצמו, ממלאים אותנו כסרקאום שלא ניתן לעמוד בפניו, או בגועל."³²

ההיסטוריון הגרמני היינריך פון טרייטשקיה תקף באורה דומה את הכרך האחרון של חיבורו המקיף של היינריך גרץ תולדות היהודים (1870), בטענה שמחברו העריך את מקורותיו לפי קנה מידה יהודי פנימי ולא לפי הקריטריונים הגרמניים שטרייטשקיה עצמו השתמש בהם כשעסק בדמויות כגון היינריך היינה

מסתכם בשיקום העבר היהודי, ושהמחקר והחינוך הם שני תחומי פעילות נפרדים.³² רותנצווייג טען ש"זה הכלל: הוא המורה הוא איש-המדע".³³ בדברים שנושא בטקס תנוכת בית המדרש היהודי החופשי (Freies Jüdisches Lehrhaus), מוסר הלימוד למבוגרים שהוא הקים בפרנקפורט בשנת 1920, השתמש רותנצווייג בכותרה מנוחה הקדם-מודרני *Lehnen*.³⁴ מודע היהדות הוכיח, לדעתו, את קוצר ידו לשמור את הזהות היהודית: מחקר מתמחה מודי לא ישיב את היהודים המתבלבלים מאור של גרמניה להיק היהדות. מטרה זו ניתנת להשגה רק על ידי התחייבות בהדרגה חזרה למרכז, אל השקסטים הכסיסים של הדת היהודית.

Lehnen, גרס רותנצווייג, היא הדרך ההולמת לימוד כזה, אך יש להשלמה באמצעות המדע ולא על ידי שימוש בשיטותיה הישנות והלא-ביקורתיות של הישיבה. רותנצווייג הציג להקים אקדמיה למדע היהדות (Akademie für die Wissenschaft des Judentums) שהוכריה יהיו הן חוקרים והן מורים. זמן קצר לאחר מכן אכן קמה אקדמיה כזו, ואף על פי שהיא לא נכנתה בדיקוק לפי תוכניתו של רותנצווייג, לפרויקטים המחקריים השונים שערכו בה היהדות מטרה דומה. כפי שביטא זאת יוליוס גוטמן (Guttmann), התיסוריון של הפילוסופיה היהודית, מטרת האקדמיה היתה להחיל חזרה למקורות החיים היהודיים: לא להצביע על כיוון מסוים אלא ליצור הבנה עצמית; לא לעסוק באפולוגטיקה או לחזק את הדת, אלא לגלות את "הכוח והחוכן של הרוח החיים והחודיים".³⁵ חוקרים יהודים הפנו את תשומת לבם יותר ויותר להיסטוריה של הפילוסופיה היהודית וכישרו לנתח ולפרש את ביטוייה השיטתיים של הרוח היהודית. הם שבו וקראו לקהילה היהודית לתמוך בפעילותם, פעילות שלהכנתם שירתה את מטרת ההישרדות היהודית.³⁶

הביקורת החריפה ביותר על מודע היהדות באה מצד הצינונים. כבר ב-1902 התלונן אחד העם, החשוב שבדובריה של הצינונות החתוכותית, שהמחקר היהודי הפך להיות רק "מצבת זיכרון לעברותנו הרותונת".³⁷ מאוחר יותר ביטא ציוני גוסף, חוקר המיסטיקה היהודית הגדול גרשם שלום תפיסה דומה בצטטו הערה המיוחסת לשיטטיינשניידר: "המטרה היהודי שנוותרת לנו היא להעניק לשרידי היהדות קבורה ראויה".³⁸ במקום להקים אקדמיות, הצינונים ביקשו להחיות את המתים, ועד מהרה החלה הצינונות בגרמניה להיעזר במדע היהדות למטרותיה האריאלוגיות.

בשנת 1904 פרסם הטיציולוג והמנהיג הצינוני ארתור רופין ספר שכתרתו יוקרי נמית. הוא הרכיב את תחום מדע היהדות והוסיף לו מחקריים סטיטיסיים ומגופריים בנסתו להראות שהזהות כהפוצות הלכה ונשחקה, ושהיא קרובה להיעלם לחלוטין. הטבלאות שלו הראו שהזהות היהודית המודרנית — אותה ניסו גייגר ופרנקל לעצב באמצעות מדע היהדות — לא הייתה מסוגלת לעמוד בלחץ ההיטמעות. היא רק טייעה להיטמעות על ידי חילונה את ספרות המקודש.³⁹

חיבור מקיף זה היטיב לקשר בין המחקר המודעי לבין הזהות יותר מכל חיבור אחר. אך בסוף המאה התשע-עשרה לא פורסמו עוד חיבורים מעין זה. מודע היהדות הפך לעיסוק אלטיסטי, לא כמוכחן שהעוסקים בו נהגו מיוקרה וכה, אלא משום שכתבו בסגנון כה סתום וייחודי להם, עד שרק המיעטים שהיו שותפים לרקע ולהתעניינות שלהם היו באמת מסוגלים להעריך את עבודתם ולהפיק ממנה תועלת. החוקרים היהודים אימצו את קנה המידה שמקט רכב הפנה אליה את תשומת הלב בהיצאה מפורסמת: "כיום, כל הישג מוחלט ומכוסס הוא תמיד הישג בתחום התמחות צר".³⁹ בנסותו לעמוד בסטנדרטים של המחקר הרס מודע היהדות את הקשר שלו לחיים היהודיים כמעט לגמרי. אופיו נקבע באופן מלא על ידי מושא מחקרו ולא רק על ידי שאיפותיהם הסובייקטיביות של אלה שעסקו בו.

בתקופה שלאחר מלחמת העולם הראשונה התעוררה ביקורת על תפיסה זו של מודע היהדות משלושה מקורות שונים. היא באה בראש ובראשונה מצד חוג חוקרי היהדות עצמם. התיסוריון איסמר אלכונג, שלילמד בבית הספר הגבוה למדע היהדות בבולין — המוסד היהודי הפתוח ביותר למחקר מדעי ללא מגבלות תיאולוגיות — קיבל באופן מלא את הסטנדרטים האונברסיטליים של המחקר, וציין ש"זאופי המיוחד של המחקר שלנו נובע רק מן החומר שאנו חוקרים ולא מן השיטה או מן המטפלות של החוקרים". אך הוא הכריז גם את הדברים הבאים לגבי מודע היהדות:

אף על פי שהוא רואה בטיפול היסטורי ופילולוגי הזודי ביותר במקורות ואת קביעת העובדות כחלק ממישמתיו, הוא אינו עוסק בהם לשם עצמם, ואף לא כדי להחיות יצירות מופת ספרותיות מתות; מטרתו בכך היא לחשוף את היסודות עליהם יכול הזהות להיבנות. מטרתו היא חיידת החיה ומטרה זו ממשכיכה להתקיים. זו חייבת להיות הנקודה שבה מתמקדות כל קרני האור, העיצון המוביל הכורך ומאחד את ריכוי המקורות והמחקרים.⁴⁰

אלכונג טען בכות מה שהוא כינה "הכונה מחדש של המחקר שלנו",⁴¹ והתכוון להפריית המאמצים המחקריים מצביירת עובדות חדשות (אך בלתי חשובות יחסית) להשיפת השורשים בעבר היהודי, וזאת כדי לחזק את הזהות היהודית בהווה.

מקור שני של ביקורת היה בחוג המצומצם של אנשי הרוח וההוגים היהודים שביקשו להחיות את האמונה היהודית ואת המחויבות להדות בקרב היהודים המנוכרים ביותר לחיים היהודיים. הרוח החיה בחוג זה היה פרנץ רותנצווייג המנוכרים ביותר לחיים היהודיים החזיק ברעה שתפקידו של המחקר היהודי

עבור יהדות גרמניה, הערכותו מחדש של מדע היהדות, הן על ידי יהודים והן על ידי נוצרים, התרחשה בשלב מאוחר מדי בהיסטוריה. לישותו של המדע החדש לא נמצא רי זמן להשפיע על הזהות היהודית. הנאציזם יצר מדע יהדות משלו בצורת ה-*Rassenforschung* (מחקר גזעי), וסגר זה אחר זה את מוסדות ההשכלה היהודיים. בשנת 1936 שלח העיתון היהודי הציני *Jüdische Rundschau* סדרת שאלונים לחוקרים יהודים בנוגע למצבו ולעתידי של המחקר היהודי בגרמניה. התשובות העידו על מצב של משבר. זה אחר זה ביקשו להם החוקרים מקלט מחוץ לגרמניה; היו "פערים מוחשיים עד מאור". אף על פי כן כתב ויקטור אפטורביצ' (Aptowitzer) הוריאני: "חובה יהודית היא למנוע ממחקר היהדות להיכחד בגרמניה". ואיסור אלכוהול הטיב בנחישות מברלין: "ברור שהעיוני הרגשי הקשה שאנו, יהודי העת הזו, מתנסים בו, חייב להשפיע גם על המחקר. זעזוע זה משנה את מטרת המחקר, החיפוש אחר האמת". אך אין להרשות לו לשנות את מטרת המחקר, החיפוש אחר האמת".⁴³ רק שנים מעטות לאחר מכן הקיץ הקץ על מדע היהדות בגרמניה כאשר בשנת 1942 נרדש בית הספר הגבוה למדע היהדות – מוסד המחקר היהודי האחרון שהתורה לפעול (שבעת הורד לדרגת *Lehranstalt*) – להיסגר, והמורה האחרון בו, ליאו בק, נשלח לטרדינשטאט.

האם היה ניסיונם של יהודי גרמניה אופייני ליהודים במקומות אחרים? ודאי שכוחה השותק של הביקורת ההיסטורית על האמונה היהודית, ולכן על הנאמנות לדת היהודית, השפיע על כל היהודים שנמקלו בו. השוני היה באהות היהודים שנחשפו להשפעתו: ברוסיה, רק חלק קטן יחסית במהלך המאה התשע-עשרה; במערב, כמעט כל היהודים. מעבר לכך, בסוף המאה התשע-עשרה, הפתרון שמצאו יהודים שדגלו במודרניזציה במזרח אירופה היה כרוך לעתים קרובות יותר בהחלפת הזהות הדתית בזהות יהודית חילונית, כשעה שבגרמניה השתלכטו הדת והמחקר הביקורתי בדרך זו או אחרת. יתר על כן, התפקיד הגדול במיוחד שהיה למחקר בתרבות הגרמנית הפך את סוגיית יחסיו עם היהדות לחשוב יותר מאשר במקומות אחרים; לא ניתן היה להשאירם בשוליים.

מצבה של יהדות ארצות הברית כיום שונה בתכלית. בפעם הראשונה בתפוצות, מחקר היהדות מיוצג היטב באוניברסיטאות ומייצגיו כמעט כולם יהודים. זאת בתקופה בה למעלה מתשעים אחוזים מבין היהודים הצעירים זוכים לחינוך גבוה. אם מחקר היהדות שימש בגרמניה לערעור לשינוי הזהות היהודית, כמו גם לשימורה, נראה שבארצות הברית הוא נמצא כעת במצב המחזק אותה מאוד. אולם אם זו תהיה השפעתו, הרי שהיא תפעל באופנים שהפתחתו בתגובה לאתגרים המוקדמים יותר שהופיעו לראשונה בגרמניה.

רופין הצביע על מספרם הגדול של מקרי הכפירה בדת, ההתנתקות מן הקהילה היהודית ונישואי התערובת. אף על פי שרק מעטים מבין יהודי מרכז ומערב אירופה היו מוכנים להודות בכך, רק זרימת היהודים מן המזרח מנעה ממספרם להתמעט באורח ניכר. מאחר שמעטים מבין היהודים היו מוכנים לוותר על התרבות המודרנית, הוא האמין שהבסיס היהודי לקיומה המתמשך של הזהות היהודית היה לאומי, המתייחד באחדות אמונית וכשפה משותפת. בידינו של רופין נהיה מדע היהדות לאבהנה, פרוגנוזה ותרופה – והכל מנקודת ראות ציונית.

אך הציונות הייתה גם במידה רבה שותפה לתוכנית החינוכית שהתהווה אצלנו ורוזנוצווייג. מאחר יותר הגדיר שלום את מטרתה כ"הכרה של אופיינו ושיל ההיסטוריה שלנו", ומעבר לכך, "להקור את מה שהי ביהדות; במקום לעסוק בהיסטוריה ספרותית של שורשים ישנים, לנהל הקידה פנומנולוגית מעמיקה ואובייקטיבית".⁴⁰ מטרה זו לא הייתה שונה מאוד מזו שניסחו בתחילה מייסדי מדע היהדות בגרמניה למעלה ממאה שנים קודם לכן, ושלא הושגה במלואה. במהלך תקופת ויימאר התקבל המחקר היהודי באורח מעט יותר חיובי באוניברסיטאות הגרמניות. באוניברסיטה שנוסדה זה לא כבר פברקפורט לימד מרטין בובר (Buber) כפרופסור שלא מן המניין ללימודי דת כלליים, ונתחם גלצ'ר (Glazer) קיבל מינוי כמורה ללימודי דת יהודיים ולאיתקה יהודית. אוניברסיטאות אחרות העסיקו חוקרים יהודים על בסיס חלקי.⁴¹ כברלין התרחש שינוי גישה מפליא בוותר למחקר היהודי בשנת 1925 כאשר קיבל חוקר התנ"ך החשוב הוגו גרסמן (Gressmann) את ניהול ה-*Institutum Judaicum* שלוש שנים לאחר מותו של הרמן שטראק. בראשות המנהל החדש ניטלה מן המוסד כל מטרה מיסיונרית. גרסמן הרחיק לכת מעבר לטובלנות והכיר בשלמות המסורת היהודית. הוא האמין שישנן תוכנות חשובות בנוגע לחייהם הדתיים הפנימיים של היהודים, שחוקרים יהודים, המכירים את מסורתם מפנים, יהיו כשירים במיוחד להציע לתלמידים באוניברסיטה. הוא היה משוכנע שאובייקטיביות אמיתית תמיד כוללת אהבה, ושמשכיבה זו, לחוקר היהודי יש תמיד יתרון בנוגע לדת היהודית; הוא בהכרח מכיר אותה טוב יותר מן החוקר הנוצרי". מעבר לכך, טען גרסמן, חקר היהדות פירושו עיסוק בדת אשר "שבה והוכיחה עצמה ככוח חי עד לימינו אלה". בשנה האקדמית של 1925-1926 ארגן גרסמן כחטות המוסד סדרת הרצאות בהן נמבקשו חוקרים יהודים ידועים להציג כפי נוצרים ויהודים את הנימוקים של היצירות הדתיות היהודיות. בהצגתו את הסדרה הוא ביקש מן המאזינים כמפורש להתייחס להרצאות אלה כאל "ביטוי של הכרה במחקר היהודי".⁴² עד למותו בטרם עת בשנת 1927 היה גרסמן גם חבר בגוף המנהל של הוועד למען פלשתין (Pro-Palästina Komitee), קבוצה של נוצרים שתמכו בציונות.

ביך מחקר יחודי זהות יהודית בגרמניה המודרנית

Geiger, "Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten", *MGWJ* 60 (1916), p. 340.

21. דהטעט שחשן חוקרים יהודים בשל דרויותם למרות יריעותיהם המעולות ניכר אצל David Kaufmann, "Die Vertretung der jüdischen Wissenschaft an den Universitäten", in M. Brann (ed.), *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Frankfurt a.M. 1908, pp. 14-38.
מייכאל מאיר, **בין מפורת לקרבות: תולדות הנהגת הרפורמה ביהדות, ירושלים תש"ז**, עמ' 234-235.

23. Paul de Lagarde, "Lipman Zunz und seine Verehrer", *Mittheilungen* 2 (Göttingen 1887), pp. 159-160.
כרם ג'מאז אהר מתלמידיו של דה לגארד לכתוב על צונץ *Ludwig*, "Teichen, *Zwei Göttinger Machzorhandschriften* (Göttingen 1884), p. 17.
דוד קאופמן נחליץ לרהנג על צונץ; "Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit", *Gesammelte Schriften*, pp. 207-257.

24. ראו לעיל פרק 4 בספר זה.
25. Hermann L. Strack, *Das Wesen des Judentums. Vortrag gehalten auf der der 1906 Internationalen Konferenz der Judemission zu Amsterdam*, Leipzig 1906.
שטראק גם כתב בקורות חיבורת על עבודתו של *Teichen* קטעים של בקורות זו כלולים בכתובת הדוקטורט שלו: "הענינה המתמדת לעמו שלו נראית בלתי מוצדקת", דוד קאופמן נחליץ לרהנג על צונץ; "Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit", p. 213.
26. Alfred Jospe, "The Study of Judaism in German Universities before 1933", *LBRYB* 27 (1982), pp. 295-319.

27. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 43 (1879), pp. 706-707.
28. איסמר אלבוני, **תרכמת ישראל: סקירה**, בתוך **רבני: מאסף שתי לרבות ישראל** 2 (שנת 1923), עמ' 12.
29. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Munich and Leipzig 1919, p. 10.
30. Ismar Elbogen, "Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums", *Festschrift zum 50 jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlin 1922, p. 142.
31. *MGWJ* 62 (1918), p. 84.

32. M. S. Charbonah [Moritz Steinschneider] (ed.), *Ork oder Briefe eines jüdischen Gelehrten und Rabbinen über das Werk Horev* (Leipzig 1939), p. x.
33. פרנץ רוטנרנינג, **תולדות, תרגום ירושלים 1977**, עמ' 173.
34. Franz Rosenzweig, "Neues Lernen: Entwurf der Rede zur Eröffnung des Freien Jüdischen Lehrhauses", in his *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, pp. 94-99.
35. Julius Guttmann, "Jüdische Wissenschaft: Die Akademie für die Wissenschaft des Judentums", *Der Jude* 7 (1923), pp. 489-493.
36. Hermann Vogelstein, "Das liberale Judentum und die jüdische Wissenschaft", *Liberales Judentum* 9 (1917), pp. 61-65.

37. אהר העם, **תהיות הרה"ו**, **כל כתבי אהר העם**, ירושלים תש"ג, עמ' קעה.
38. גולשם שלום, **תרכמת ישראל** – בימים ההם וכוונת הוה", **עמך רבך** – פורץ מורשה ותהיה (כ), בניס ועוד אפרתם שפירא, תל אביב תש"ז, עמ' 133-142.
39. Arthur Ruppin, *Soziologie der Juden*, vol. 2, Berlin 1931, p. 185.
40. Scholten, "Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt", pp. 148, 163-164.
41. Jospe, "The Study of Judaism in German Universities Before 1933", pp. 311-41.

42. Hugo Gressmann (ed.), *Entwicklungsstufen der jüdischen Religion*, Giessen 1912 [141]

יהודי גרמניה
הערת

1. גריסה שורה מעט של כמה זר, בשפה הגרמנית, הופיעה בתוך Julius Carlebach (ed.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Juidistik in Europa*, Darmstadt 1992, pp. 3-20.
2. ראו Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven and London 1980, pp. 170-171.

3. ראו את חיבורו **משינת תורה**, הלכות תלמוד תורה, 9:4.
4. Leopold Zunz, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, vol. 1 (1822), pp. 15-16.
5. Samson Raphael Hirsch, "Wie gewinnen wir das Leben für unsere Wissenschaft?", *Jeschurun* 8 (1862), p. 89.
6. Gottlieb Fischer, "Herrn Dr. Z. Frankel's hodgegetisches Werk über die Mischnah", *Jeschurun* 7 (1861), pp. 197-198.

7. עזריאל הילדסהיימר, **הורב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל על רב זכריה פרנקל ז"ל וכתב המורשע לרבנים בברסלב**, **המעין**, תשרי תש"ג (1952), עמ' 65-73.
8. מרדכי ברדיא, **תרכמת ישראל: שלוש גישות אורתודוקסיות**, בתוך *Jubilee Volume in Honor of [...] Joseph Soloveitchik*, Jerusalem and New York 1984, vol. 2, pp. 856-865; idem, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, 1871-1918*, Frankfurt a.M. 1986, p. 168; David Ellenson and Richard Jacobs, "Scholarship and Faith: David Hoffmann and His Relationship to Wissenschaft des Judentums", *Modern Judaism* 8 (Feb. 1988), pp. 27-40.

9. M. Brann, *Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau*, Breslau 1904, pp. 48-52.
10. *Statut für das jüdisch-theologische Seminar, Fraenckelsche Stiftung*, Breslau 1854.
11. Zacharias Frankel, "Ueber palästinsische und alexandrinische Schriftforschung", *Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars*, 10 August 1854, Breslau 1954, p. 42.

12. Zacharias Frankel, "Einleitendes", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (hereafter, *MGWJ*) 1 (1852), p. 5.
13. יצחק שורש, **הופעת התורה והדוקטורית ביהדות המודרנית**, **התפנית לעבר ביהדות המודרנית**, עמ' 212-244.
14. Michael A. Meyer, "Jewish Religious Reform and Wissenschaft: The Positions of Zunz, Geiger and Frankel", *LBRYB* 16 (1971), pp. 19-41.

15. Leopold Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, p. 20.
16. פארל מנדס פלור (עורך), **הכתב ישראל**, ירושלים תש"ב, עמ' 26.
17. Moritz Steinschneider, "Die Zukunft der jüdischen Wissenschaft", *Hama'azkir: Hebraeische Bibliographie* 9 (1869), pp. 76-78.
18. Gotthold Weil, "Moritz Steinschneider", *Jüdische Rundschau* 8 (Feb. 1907), pp. 53-55.

19. S. Maybaum, "Die Wissenschaft des Judentums", *MGWJ* 51 (1907), p. 655.
20. ברות שלו לשר גם ציינ סגל הורהאה שלמצייאיותה של משרה במדע היהדות יכולה להיות המשפעה הכלית רצויה של משיבת יותר תלמידים יהודים לאוניברסיטה. L. [140]

על גרסמן ועל השתתפותם של חוקרים יהודים במהדורה השנייה של Leonore Siegele-Wenschkewitz, ראו *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* "The Relationship Between Protestant Theology and Jewish Studies During the Weimar Republic", in Otto Dov Kulka and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Judaism and Christianity Under the Impact of National Socialism*, Jerusalem 1987, pp. 143-147.

Jüdische Rundschau 41 no. 27/28 (3 April 1936), pp. 9-10 .43

לחץ פוליטי גרמני והתגובה הדתית היהודית כמאה התשע-עשרה

Wer ein Jude ist, ist es immer gegen sein Vorteil

(מי שהוא יהודי, הדבר תמיד לרעתו)

ליאו בק, 1905

שתי סכנות סותרות ניצבו בפני הקיום היהודי בעולם המודרני: שנאת היהודים, אשר הובילה להשמדה המונית בשואה, והתקבלות היהודים בארצות מושבם, אשר הובילה לאובדן גדול של ההזדהות היהודית. אך אף אחת מבין גישות אלה אינה מובילה בהכרח לתוצאה הרסנית. מדיניות אנטי-יהודיות והסתה לעתים דווקא חיזקו את הרצון הקיבוצי והולידו מאמצים נחושים מצד היהודים להצדיק את עצמם ולהתגונן; סכיבות חופשיות יותר אפשרו ליצירתיות היהודית לפרוח. אין מקום בו באות השפעותיהן ההרדיות של שתי מגמות אלה לידי ביטוי ברור יותר מאשר בהיסטוריה המודרנית של יהדות גרמניה, המדגישה את הערך החיובי והשלילי שהיה לכל אחת מהן במגוון צירופיהן המשתנים ללא הרף. האנטישמיות המודרנית התפתחה מבחינה אידיאולוגית בהקשר גרמני בעיקרו, ואף קהילה יהודית לא נמצאה בשלב מתקדם יותר בדרך לאובדן זהותה מאשר יהדות ויימאר כמאה העשרים. אך תקופות של אנטישמיות גם עוררו בקרב יהודי גרמניה תודעה עצמית מחודשת, ובסכיבה של סובלנות יחסית הם הגיעו להישגים תרבותיים מרשימים.

במהלך המאה התשע-עשרה השפיעו שני כוחות מנוגדים אלה לא רק על יהודי גרמניה אלא גם על ביטוייה של דתם היהודית. מה שהחל כתנועת רפורמה דתית כללית בקרב היהודים בתחילת המאה והתפתח לכדי זרם דתי מובחן לפני סופה – היהדות הליברלית – נתקל בכל אחד מן הכוחות האלה ונחשף להשפעותיהם החיוביות והשליליות. בחינה של התפתחות דתית זו בהקשרה הפוליטי אולי תסייע לנו להבין כיצד פעלו הכוחות החיצוניים וכיצד הגיבו להם יהודים שנטו למודרניזציה של דתם; ואולי, בדרך של אנלוגיה, היא תוכל גם לרמוז על אסטרטגיות אפשריות לשרידות יהודית בימינו.